

Politix

Paix de Dieu et paix des hommes. L'action politique à la fin du Moyen Age

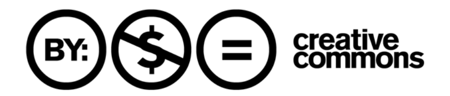
Nicolas Offenstadt

Abstract

Peace of God and Peace of Men. Political Action at the End of the Middle Age
Nicolas Offenstadt
At the Middle Age, peace cornes from God. Beyond theological discussions, this article wants to question how these thinking take place in political practices. It tries to find the articulation between City of God and City of the earth at this age when State and the politic are not yet constituted in autonomous space.

Résumé

Paix de Dieu et paix des hommes. L'action politique à la fin du Moyen Age
Nicolas Offenstadt
La paix au Moyen Age procède directement de Dieu. Au-delà des discussions théologiques, l'article se propose d'interroger les voies par lesquelles ce discours s'insère dans les pratiques politiques. Il tente de repérer l'articulation qui s'opère entre Cité de Dieu et Cité terrestre à un moment où l'Etat et le politique ne sont pas constitués encore en domaine autonome.



Paix de Dieu et paix des hommes

L'action politique à la fin du Moyen Age

Nicolas OFFENSTADT

La paix au Moyen Age procède directement de Dieu[1]. Elle lui est si proche que l'expression « fille de Dieu » est couramment employée pour la désigner. Tout au long des guerres de la fin du Moyen Age (guerre de Cent ans, guerres civiles dans le royaume de France du début du XVe siècle à 1435) les acteurs parlent de ce Dieu de paix dont la figure s'incarne naturellement dans Jésus qui est « Roy de vraye paix ». Au-delà des discussions théologiques, il paraît pertinent de s'interroger sur les voies par lesquelles ce discours s'insère dans les pratiques politiques médiévales. Autrement dit, comment le divin intervient-il dans les actions des Grands ? On comprendra aisément que la diplomatie et les conclusions de paix soient un bon observatoire en la matière tant la paix est un concept central de la théologie chrétienne. Mais cette notion couvre un champ sémantique très étendu, largement analysé dans l'historiographie[2]. Chez saint Augustin (354-430), fondateur à cet égard et sans cesse repris, la paix est l'ordre en toute chose, du corps de l'homme à la société entière. Sa réflexion part de la paix éternelle, montre la paix en tout, chez les bêtes comme chez les brigands,

1. Nous reprenons et précisons ici des analyses développées dans notre thèse : Discours et gestes de paix pendant la Guerre de Cent ans, Paris, Université Paris I, 2001. Nous renvoyons à elle pour les références complémentaires.
2. Cf. La synthèse générale de Janssen (W.), « Friede », *in* Brunner (O.), Conze (W.), Koselleck (R.) eds, *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexicon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Stuttgart, Ernst Klett Verlag, 1975.

Politix. Volume 15 – n° 58/2002, pages 61 à 81

dans le désordre même. Il définit la paix de la cité terrestre (la concorde et l'entente dans l'obéissance) et celle – seule véritable paix – de la cité céleste[3]. On voit combien cette amplitude de la notion offre de vastes possibilités aux acteurs politiques.

Olivier Christin démontre qu'au XVI[e] siècle, à partir des guerres de religion, la paix devient plus proche de la science politique que du don de Dieu et apparaît ainsi comme le « produit d'un ordre étatique donné[4] ». A la fin du Moyen Age, entre ces deux pôles (la paix augustinienne et la paix du bon gouvernement), il convient de poser le problème en termes d'articulation. La paix de la cité de Dieu et la paix de la cité terrestre ne se séparent que pour se rejoindre. Philippe Buc montre ainsi comment la société médiévale oscille entre le monisme et le dualisme du *sacerdotium* et du *regnum*, celui du théâtre trop terrestre du pouvoir et du rituel sacral[5]. Cela dit, cette articulation, loin d'être figée, illustre les pratiques politiques telles qu'elles se développent dans un contexte de formalisation de l'Etat. Il faudra la Réforme pour que la paix de Dieu et la paix politique s'autonomisent véritablement.

On abordera cette articulation de trois points de vue. Dans un premier temps, il convient de montrer comment le discours politique, celui du pape et des grands, met en scène les liens qui les unissent à Dieu dans l'action pour la paix. Dans un second temps, on cherchera à cerner les interventions du sacré dans le processus de paix, du moins la manière dont les sources en rendent compte. Enfin, plus près des acteurs encore, on tentera de percevoir comment la conclusion de la paix articule liturgie et politique.

Discours de paix

La paix du pape

Le pape, en tant que représentant de Dieu sur terre, se doit d'y infuser l'esprit de paix. Il est lui-même *princeps pacis*[6]. C'est là, pour les contemporains, son « attribut naturel[7] » : celui d'assurer et d'organiser la paix parmi les fidèles du Christ. Cette prétention au rôle d'arbitre de la

3. Saint Augustin, *La Cité de Dieu, Livre XIX-XXII, Œuvres, 37*, édition B. Dombart et A. Kalb, Paris, Desclée de Brouwer, 1980, p. 95-138 et 740-741.
4. Christin (O.), *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVI[e] siècle*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 173.
5. Buc (Ph.), *The Dangers of Ritual. Between Early Medieval Texts and Social Scientific Theory*, Princeton-Oxford, Princeton University Press, 2001, notamment p. 240-241, 245, 251-252.
6. Cf. Wilks (M.), *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages. The Papal Monarchy with Augustinus Triumphus and The Publicists*, Cambridge, Cambridge University Press, 1963, p. 445-446.
7. Autrand (F.), « Les artisans de paix face à l'Etat. La diplomatie pontificale et le conflit franco-anglais au XIV[e] siècle », *in* Contamine (Ph.), dir., *Guerre et concurrence entre les Etats européens du XIV[e] au XVIII[e] siècle*, Paris, PUF, 1998, p. 319.

chrétienté constitue évidemment un outil politique de première importance pour la papauté. Elle dispose là d'un discours légitime, d'une capacité d'intervention qui ne peut guère être contestée discursivement. Par essence, le pape a pour mission d'imposer la paix non seulement aux princes mais aussi à tous les fidèles[8]. La littérature politique de la fin du Moyen Age lui attribue souvent une place centrale dans la résolution des conflits. Les papes eux-mêmes affirment leur pouvoir de pacifier les princes en lutte, notamment pendant la guerre de Cent ans. Outil politique, la paix du pape demeure largement un outil symbolique. Werner Paravicini remarque que, pas une fois pendant la guerre de Cent ans, le pape d'Avignon n'a interdit la guerre aux Anglais et encore moins aux deux parties indifféremment[9].

Si la paix demeure un fort capital symbolique de la papauté, c'est qu'elle s'inscrit dans un temps très long. Au cours du XIe siècle, progressivement, la papauté s'impose comme un acteur majeur de la paix de Dieu. Les papes, les uns après les autres, rappellent leur rôle de dispensateur de l'ordre de Dieu et donc de la paix sur terre[10]. Dans le conflit entre les Capétiens et les Plantagenêts, à de multiples reprises, la papauté intervient en faveur de la paix. Au-delà de la fonction, le pape lui-même doit être un homme de paix. L'éloge du pape passe par la mise en exergue de ses vertus pacificatrices. De fait, la personne physique du pape, comme celle du roi – et pas seulement l'institution –, joue sa part propre dans la lutte pour la paix. La paix engage la personne même du pape et les lettres pontificales emploient tout un vocabulaire de l'effort et du travail pour souligner cet engagement. C'est d'ailleurs à cette même personne que s'adressent les princes en lutte. Le pape doit arbitrer les conflits en tant que « personne privée » et non du haut de son office, afin de ne pas être érigé en juge souverain. Les princes mettent ainsi à distance cette emprise potentielle du *sacerdotium* sur leurs négociations.

Lors des conférences d'Avignon (1344), entre Français et Anglais, par exemple, les ambassadeurs anglais rapportent que les débats ont commencé devant le pape non pas en tant que juge mais comme « privé persone » et « médiatour » choisi par les parties[11]. Même si le pape apparaît bien comme l'acteur légitime par excellence de la pacification médiévale, les marges de son intervention sont en permanence limitées dans l'action. Il doit donc jouer de son riche capital discursif pour s'affirmer dans les querelles des princes. Le discours des pontifes pour la paix se caractérise en effet par une grande

8. Cf. Wilks (M.), *The Problem of Sovereignty...*, *op. cit.*, p. 446.
9. Paravicini (W.), « Vom Frieden im Hundertjährigen Krieg », *Friedensgedanke and Friedensregelungen in Vergangenheit und Gegenwart*, Kiel, Schmidt & Klaunig,1986, p. 32.
10. Duby (G.), *Le dimanche de Bouvines. 27 juillet 1214*, Paris, Gallimard, 1973, p. 83.
11. « Journal des Conférences d'Avignon (22 octobre- 29 novembre 1344) », publié par K. de Lettenhove dans son édition de Froissart, VOL. XVIII, Bruxelles, Mathieu Closson et Cie, 1874, p. 321.

plasticité. Il passe sans cesse d'une échelle à l'autre, d'un registre de justification à l'autre : le salut individuel, l'entente des princes, la sauvegarde des sujets, le bien de la chrétienté... Ce discours de la papauté – au-delà de son effectivité – demeure légitime tout au long de la guerre de Cent ans, même si le Grand schisme (1378-1417) limite les interventions des papes dans le conflit. En effet, les souverains le reprennent régulièrement dans leurs paroles publiques. Discours de vérité, selon les termes de Michel Foucault, le discours pontifical ne peut qu'être source d'action pour les princes. Ces derniers soulignent que leurs avancées pacificatrices répondent au souci de la papauté. Dans les lettres qui concluent l'accord de Brétigny (1360), l'action pacificatrice se légitime par la « révérence » envers celle du pape Innocent VI[12].

Du haut de son office, le pape affirme donc son devoir de faire régner la paix. Or, lorsqu'il offre sa médiation ou lorsque les princes s'adressent à lui, ceux-ci lui demandent souvent de se dépouiller de son habit pontifical pour ne vêtir que celui de sa simple personne. Les papes eux-mêmes savent jouer du double registre en mettant en avant tant leurs devoirs de pontife que leurs efforts *personnels* pour la paix. Il reste légitimant pour le roi ou les princes de faire la paix en se soumettant discursivement aux instances du successeur de Pierre, souvent exprimées par ses légats.

Princes de paix, à l'honneur de Dieu

La paix, tous les discours le répètent, est un des premiers devoirs du souverain[13]. Les miroirs des princes, les sermons, comme les préambules des ordonnances s'accordent pour y insister[14]. Depuis le haut Moyen Age, le roi de paix – compte tenu de la souplesse de la notion, de la paix sociale à la diplomatie – est une image très valorisée[15]. Elle passe de père en fils en s'inscrivant dans la rhétorique de la sagesse et du conseil. Les textes polémiques soulignent que le prince qu'ils servent ou louent cherche à éviter les guerres et fait son devoir en nourrissant la concorde[16]. Un bon prince ne

---

12. *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V*, édition R. Delachenal, Paris, SHF, I, 1910, p. 262 et s., 298.
13. Cf. Ebner (H.), « Friedenssehnsucht, Friedensprogramme und friedensichernde Maßnahmen im hohen und späten Mittelalter », *Schriftenreihe des Instituts für Geschichte (Graz), Band 2: Darstellungen*, Graz, 1988, p. 63 ; Gauvard (C.), *La France au Moyen Age du Ve au XVe siècle*, Paris, PUF, 1996, p. 318.
14. Parmi l'abondante bibliographie traitant de l'image du bon prince et de la littérature du conseil, signalons simplement l'un des titres les plus récents : Blanchard (J.), Mühlethaler (J.-C.), *Ecriture et pouvoir à l'aube des temps moderne*, Paris, PUF, 2002.
15. Bonnaud Delamare (R.), *L'idée de paix à l'époque carolingienne*, Paris, Domat/Montchrétien/F. Loviton, 1939, *passim*.
16. Cf. par exemple, « Débats et appointements », *in L'honneur de la couronne de France. Quatre libelles contre les Anglais (vers 1418-vers 1429)*, édition N. Pons, Paris, Klincksieck, 1990, p. 60.

peut s'opposer à une juste conciliation, ni apparaître comme un briseur de paix. Dans leurs actes diplomatiques, pendant la guerre de Cent ans, les rois de France et d'Angleterre se présentent comme des hommes d'apaisement soumis à Dieu, le faiseur suprême de paix. L'invocation de ce Dieu de paix sert à valoriser ces souverains qui se soumettent à son autorité. Les discours des actes publics soulignent souvent cette attitude de révérence et d'obéissance. Les grands ont fait la paix « pour honeur et révérence de Dieu[17] ». « Comme à l'onneur de Dieu faiseur de toute paix et pour eschever l'effusion de sanc humain, nous avons grant affection au bien de paix estre entre nous et nostre dit adversaire de France[18]... » : ces formules se répètent tout au long de la période, notamment dans les actes à forte publicité. Les discours produits autour de Charles VI (1380-1422) expriment une proximité particulière avec le Tout-Puissant en matière de pacification, ce qui rejoint la tendance générale à la « surchristianisation » du pouvoir des rois de France, à l'affirmation d'un lien renforcé avec le divin[19].

Plus généralement, le discours de paix des princes apparaît comme un « idiome rhétorique », en ce sens que ses auditeurs doivent obligatoirement adhérer aux valeurs véhiculées par lui – la paix, la concorde et le refus de verser le sang – ou, s'ils s'opposent au propos, avoir d'excellentes raisons de le faire. Les contre-rhétoriques ne peuvent en venir au fond du discours mais doivent l'invalider par d'autres stratégies[20]. Ce discours comporte un certain nombre de thématiques récurrentes employant un vocabulaire générique. D'emblée, la guerre de Cent ans se construit dans un discours de paix asséné par Edouard III à différents interlocuteurs : le pape, mais aussi les sujets qui écoutent les publications de ses lettres. Les grands traits de cette « formation discursive », pour rejoindre un vocabulaire foucaldien, constituent le socle de l'action pacificatrice à la fin du Moyen Age. Cet idiome passe de l'écrit à l'oral, de l'acte public à la chronique. Il y a, dans les enjeux diplomatiques des XIVe et XVe siècles, une posture du souverain de paix dans laquelle doivent se glisser les protagonistes du discours public. Pour négocier, il est nécessaire aux interlocuteurs des rois d'accepter cette posture, comme en témoigne cette lettre des légats du pape Grégoire XI reconnaissant à

---

17. « Lettres du roi Jean pour engager les Rémois à contribuer à sa rançon, 8 juin 1360 », *in* Varin (P.), *Archives administratives de la ville de Reims*, vol. III (1350-1399), Paris, Crapelet, 1844, p. 163.
18. « Voyage de Nicolas de Bosc, évêque de Bayeux pour négocier la paix entre les couronnes de France et d'Angleterre tiré d'un manuscrit de feu M. Bulteau curé de Saint-Laurent de Rouen », *in* Martene (E.), Durand (U.), *Voyage littéraire de deux religieux bénédictins de la congrégation de Saint-Maur*, Paris, Chez Montalant, 1724, vol. II, p. 316.
19. Tendance mise en avant par Krynen (J.), *L'Empire du Roi, Idées et croyances politiques en France, XIIIe-XVe siècle*, Paris, Gallimard, 1993, p. 105, 345-346.
20. Ibarra (P. R.) Kitsuse (J. I.), « Vernacular Constituents of Moral Discourse: An Interactionist Proposal for the Study of Social Problems », *in* Miller (G.) Holstein (J. A.), eds, *Constructionist Controversies. Issues in Social Problems Theory*, New York, de Gruyter, 1993, p. 21-54.

Edouard III, « ... la très grande et cordial affection que touz jours auéz eue au traitié et bien de la paix, que Dieu par sa sainte grace weille octroyer[21] ».

On peut repérer six points d'articulation de cette posture pacificatrice :

– La déploration des malheurs de la guerre.

– Le refus de verser du sang chrétien.

Ces deux premiers motifs sont bien connus. Ils se retrouvent en abondance dans les discours du pouvoir, dans la littérature du conseil ou la prédication. Ils ont fait l'objet de nombreuses analyses dans l'historiographie[22] qui s'est, de plus, intéressée récemment à la construction des stéréotypes dénonçant les violences de la guerre[23].

– La constance du sentiment pacifique (emploi usuel du terme « toujours »), sentiment ancré dans le cœur du prince.

– La répétition des tentatives de faire la paix, mises en échec par l'adversaire.

– L'utilisation de nombreux, voire de tous les moyens en ce sens.

– Les sacrifices consentis à cette fin.

Dans les moments de tension, le passage à un niveau supérieur d'énoncé semble en effet s'imposer : l'engagement personnel du prince pour éviter la guerre, jusqu'au sacrifice sous forme d'un éventuel duel par exemple[24]. La référence au sacré constitue un des pivots de cette posture du prince pacificateur. Plus qu'un point d'appui d'une rhétorique politique, elle oriente souvent la description de l'action en faveur de la paix. Il convient donc de garder en arrière-plan ces discours qui façonnent le pape pacificateur et les princes de concorde pour bien saisir l'articulation du sacré et de la paix dans l'action.

Le miracle de la paix

Au cours de nombreuses négociations de paix de la fin du Moyen Age, les contemporains ont discerné des signes de l'intervention divine. Il n'apparaît en rien étonnant que Dieu, le faiseur de paix suprême, se manifeste au cours des pourparlers pour en orienter l'issue. Mais cette intervention prend des

---

21. 4 septembre 1376, Perroy (E.), « The Anglo-French Negociations at Bruges 1374-1377 », *Camden Miscellany*, XIX, 1952, p. 49.
22. Cf. Parmi tant d'autres les travaux de J. Krynen, B. Lowe, J. Hutton.
23. Cf. Pour ce dernier point Gauvard (C.), « *De Grace especial* ». *Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1991, p. 197 et s.
24. Ce point est traité en détail dans notre thèse, Discours et gestes de paix..., *op. cit.*, vol. 2, p. 275 et s.

formes variées selon les contextes et les époques[25]. Elle semble aussi plus ou moins appuyée, plus ou moins lisible, parfois sujette à différentes interprétations. En certaines circonstances, l'ensemble du processus qui aboutit à la paix fut regardé comme un miracle ou un quasi-miracle. Pour restituer ces nuances, on prêtera donc attention au mode d'action de Dieu. Qu'il s'agisse de miracle ou d'événement « merveilleux », le sacré sert, en certains cas, à permettre le basculement vers la paix ou du moins à servir de point d'appui pour l'évoquer.

Les paix de la guerre civile entre Armagnacs et Bourguignons sont souvent interprétées comme de véritables miracles, tant les tensions entre les princes paraissent profondes. Lorsque les hostilités cessent pendant le siège de Bourges et que les négociations mènent au traité d'Auxerre (août 1412), des auteurs aussi différents qu'Enguerrand de Monstrelet, Michel Pintoin (le religieux de Saint-Denis) ou Christine de Pizan mettent l'accent sur l'aspect miraculeux de l'événement. Monstrelet rapporte ainsi l'opinion du temps. Selon lui, le « peuple » voit dans la paix un « miracle de Dieu, actendu la division qui avoit esté si grande entre de si grans seigneurs, laquelle estoit si tost appaisée[26] ». C'est une même interprétation que donne le chancelier de Notre-Dame, Gerson, lors de son sermon à Saint-Martin des Champs après la paix de Pontoise. « *Velud pro miraculo manifesto* » (comme par miracle), la paix a pu se conclure sans effusion de sang et malgré l'action de personnages détestables[27]. Le miracle apparaît donc comme une sorte de fluide politique qui permet le passage de l'hostilité à la concorde, qui transforme la situation ou du moins facilite le basculement du conflit à la paix. La paix d'Arras de 1435 n'est pas loin du miracle, cette fois eu égard à la date même des négociations qui tombent à la date anniversaire du meurtre du duc de Bourgogne, Jean sans Peur, à Montereau, le 10 septembre 1419, par les hommes du dauphin Charles. A Arras en effet, Philippe le Bon, le fils de Jean sans Peur, se réconcilie avec le responsable du meurtre de son père, Charles VII. Ce jour-là, seize ans après, alors que la paix semble sur le point d'être conclue, l'évêque d'Auxerre ne peut que constater cette coïncidence merveilleuse[28].

---

25. Sur ces questions, en règle générale, cf. Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, *Miracles, prodiges et merveilles au Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1995.
26. E. de Monstrelet, *Chronique*, édition L. Douët-d'Arcq, Paris, SHF, 1857-1862, vol. II, p. 295. Cf. aussi Ch. de Pizan, *The « Livre de la Paix »*, édition C. Cannon-Willard, La Haye, Mouton,1958, p. 60.
27. *Chronique du religieux de Saint-Denys, contenant le règne de Charles VI de 1380 à 1422*, édition et traduction M. L. Bellaguet, Paris, Imprimerie de Crapelet,1839-1855, VOL. V, p. 136-138.
28. A. de la Taverne, *Journal de la paix d'Arras, 1435*, édition A. Bossuat, Arras, Société anonyme l'Avenir, 1936, p. 76.

L'intervention des éléments

Tout au long de la période envisagée, des phénomènes météorologiques extraordinaires marquent les négociations de paix[29]. Ces phénomènes occupent une place variable dans le processus qui mène à l'entente. Ils peuvent en être à l'origine ou bien faire figure de simples signes, plus ou moins inquiétants. En 1360, une tempête particulièrement violente semble à l'origine de la conversion d'Edouard III à la paix. Le récit de Froissart fait clairement le lien entre l'événement naturel et la cessation des hostilités. Une tempête terrible secoue le camp anglais. Edouard III s'adresse alors à la Vierge en se tournant vers Notre-Dame de Chartres pour lui promettre la paix[30]. Plus d'un siècle plus tard le chroniqueur Alain Bouchart reprend cette version de la paix de Brétigny[31]. Pourtant, dans d'autres sources du temps, le lien entre la tempête et la paix n'est pas explicite. C'est le cas dans *Chronique normande du XIVe siècle*[32] et chez l'anglais Thomas Walsingham à la suite de chroniqueurs antérieurs[33]. Les récits et leurs enjeux sont ici décisifs pour agencer les étapes de la pacification.

En 1469, Louis XI relie également la paix avec son frère à un phénomène météorologique extraordinaire sur le lieu de la rencontre : la marée devait être très importante et elle est demeurée fort modeste, se retirant plus tôt que prévu « dont Dieu et Nostre-Dame en soient louez[34] ». Ces événements merveilleux semblent, dans ces récits, favoriser, permettre, voire accomplir, le basculement vers la paix. Malgré tout, la puissance divine n'a pas toujours cette dimension positive. Elle peut s'exprimer par celui qui la combat tout en en émanant, à savoir le diable[35]. Le fauteur de guerre n'aime pas, en effet, que les négociations aboutissent à la paix[36].

---

29. Comme l'évoque plus largement O. Kammerer : « Les prodiges célestes (ou ceux qui les observent) harcèlent l'Occident du XVe siècle ». Cf. Kammerer (O.), « Un prodige en Alsace à la fin du XVe siècle : la météorite d'Ensisheim », *in Miracles, Prodiges..., op. cit.*, p. 296.
30. Froissart, *Chroniques*, édition S. Luce, G. Raynaud, A. et L. Mirot, Paris, SHF, 1869-1975, vol. VI, p. 5.
31. A. Bouchart, *Grandes croniques de Bretaigne*, Galliot du Pré, 1514, réédition CNRS, 1986, II, p. 77.
32. *Chronique normande du XIVe siècle*, édition A. et E. Molinier, Paris, SHF, 1882, p. 152.
33. Th. Walsingham, *Historia anglicana*, édition H. T. Riley, Londres, Longman, 1863-1864, vol. I, p. 289.
34. « Lettre au chancelier du 7 septembre 1469 », *in Lettres de Louis XI, Roi de France*, édition E. Charavay, J. Vaesen, Paris, SHF, 1883-1909, volume IV.
35. Cf. Ducos (J.), « Le temps qu'il fait signe de Dieu ou du Mal. La météorologie du Bourgeois de Paris », *in* Nabert (N.), dir., *Le mal et le Diable. Leurs figures à la fin du Moyen Age*, Paris, Beauchesne, 1996.
36. Il en a déjà empêché bon nombre, cf. Goetz (H. W.), « Überall lauert Satan : Wahrnehmung und Funktionen des Teufels im Mittelalter », *in* Althoff (G.), Goetz (H. W.), Schubert (E.), *Menschen im Schatten der Kathedrale. Neuigkeiten aus dem Mittelalter*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 224.

L'œuvre du diable

L'entretien d'Ardres entre Charles VI et Richard II d'Angleterre, en 1396, a tout pour déplaire au diable tant on déploie de part et d'autre les signes de concorde. Le Religieux de Saint-Denis est cependant une des rares sources importantes qui fasse mention d'une possible intervention diabolique. Il évoque des torrents de pluie, comme un nouveau déluge. Les torches s'éteignent et les ducs doivent errer « comme des bêtes sauvages ». Les tentes se renversent. Cette fois, Michel Pintoin livre une interprétation de l'événement : « Il n'y avait pas encore eu cette année-là d'orage si terrible. Aussi les gens même les plus éclairés, partageant les craintes superstitieuses de la multitude, s'attendaient-ils à voir éclater ce jour-là quelque trahison. Mais en apprenant le résultat de l'entrevue, ils pensèrent que l'ennemi du repos des hommes, qui habite dans les ténèbres, avait ainsi exercé ses fureurs, parce qu'il n'avait pu mettre obstacle à la paix[37]. » Lors des négociations entre Jean sans Peur et le dauphin Charles, en 1419, il y eut également un orage terrible. A nouveau le Religieux de Saint-Denis fait intervenir les esprits malins. A nouveau, selon certains, les forces diaboliques n'étaient en rien satisfaites d'un accord entre les princes. Mais Michel Pintoin, chantre de Saint-Denis, ne se prononce pas sur l'interprétation des signes. A Arras, en 1435, un mauvais temps conduit encore à des analyses pessimistes à propos de la paix en cours[38].

On remarquera cependant qu'aucune de ces possibles interventions des forces mauvaises ne conduit, à court terme, à un basculement de la situation[39]. Les « colloques » d'Ardres, de Pouilly et d'Arras se terminent bien par un accord de paix. Comme si l'ennemi du genre humain tournait autour des négociations sans pouvoir les interrompre immédiatement, au contraire de la toute-puissance divine qui fait aboutir la paix de Brétigny ou l'entrevue d'Ardres.

Le divin et les négociateurs

Dieu, parfois par l'intermédiaire du Christ, accompagne aussi les négociateurs dans leur labeur. Son intervention est manifeste en 1393 pour sauver d'une tempête les négociateurs anglais qui reviennent pour les pourparlers. L'assistance divine les tire de ce mauvais pas. Ici, c'est le commentaire du Religieux de Saint-Denis qui importe, de ce chroniqueur si soucieux de l'accomplissement de l'ordre divin sur terre, si attentif à la

---

37. *Le Religieux de Saint-Denis*, vol. II, p. 464.
38. A. de la Taverne, *Journal…*, *op. cit.*, p. 46.
39. Pour les méfaits causés par le diable, cf. Goetz (H. W.), « Überall lauert Satan… », art. cité, p. 223-224.

majesté du pouvoir et à l'expression ordonnée du rituel[40]. En effet, il note que Dieu intervient parce qu'il aime la paix et protège ceux qui la promeuvent : « Mais le Seigneur, qui aime la paix, avait pris sous sa protection ceux qui avaient à accomplir une mission pacifique, et qui imploraient à ce titre sa miséricorde ; non seulement il les sauva du naufrage, mais il leur envoya un vent favorable, à l'aide duquel ils abordèrent le lendemain sains et saufs à Calais[41]. »

Lors des tractations qui mènent à la paix d'Auxerre (1412), le Christ semble présent à chaque étape pour que l'entente aboutisse. Alors que l'issue des négociations semble incertaine, le Christ, *pacis amator*, permet aux événements de prendre une tournure favorable *miraculose* car il ne veut pas que le roi « se souillât du sang de ses parents[42] ». Dieu a *quasi miraculose* adouci le cœur des princes pour qu'ils consentent à la paix.

Les envoyés du Ciel

Certains processus de paix s'engagent dans une voie favorable parce que des envoyés du Ciel, à point venus, l'orientent ainsi. Plus généralement, c'est une attribution normale des hommes de Dieu – on l'a vu pour le pape – de faire régner la concorde autour d'eux. De nombreuses vies de saints ou *exempla* valorisent l'action pacificatrice de ces saints hommes[43]. Les évêques doivent faire régner la concorde parmi leurs ouailles et les réguliers eux aussi font figure de pacificateurs naturels soit par des médiations informelles soit par un rôle plus ou moins récurrent dans les procédures d'arbitrages.

Au cours la guerre de Cent ans, on retrouve cette médiation de clercs et de saints personnages, ainsi qu'en témoigne, par exemple, l'abbé de Cluny, envoyé en mission pacificatrice par le pape au milieu du XIVe siècle et désigné comme « très saint homme[44] ». On comprend dès lors que l'intervention opportune d'un « messager de Dieu » dans une négociation s'insère dans des modèles d'action bien établis, même si les envoyés en question sont des laïcs. A la fin du Moyen Age, les interventions

40. Cf. L'introduction de B. Guenée à sa chronique, *Un roi et son historien. Vingt études sur le règne de Charles VI et la* Chronique du Religieux de Saint-Denis, Paris, Académie des Inscriptions et Belles-Lettres/De Boccard, 1999 ; *L'opinion publique à la fin du Moyen Age d'après la « Chronique de Charles VI » du Religieux de Saint-Denis*, Paris, Perrin, 2002.
41. *Le Religieux de Saint-Denis*, vol. II, p. 78-79.
42. *Ibid.*, vol. IV, p. 699.
43. De nombreux exemples sont cités dans Henriet (P.), *La parole et la prière au Moyen Age. Le Verbe efficace dans l'hagiographie monastique des XIe et XIIe siècles*, Bruxelles, De Boeck Université, 2000, p. 248 et s.
44. *Chronique des Pays-Bas, de France…, in Recueil des chroniques de Flandre*, édition J.-J. De Smet, Bruxelles, Hayez, 1856, vol. III, p. 199.

pacificatrices se situent dans le cadre du renouveau du prophétisme[45], de la multiplication des visionnaires – « un phénomène majeur et massif », selon les mots d'André Vauchez. Ces personnages, sans toujours intervenir concrètement, se prononcent sur la paix future ou sur les négociations en cours[46]. La période troublée – la guerre notamment – ouvre la voie à des interventions moins admissibles en temps ordinaire[47]. Certains visionnaires, prophètes ou personnages inspirés, de Pierre de Luxembourg à Vincent Ferrier, s'engagent donc pour faire cesser le conflit ou se prononcer sur les enjeux politiques qui lui sont liés[48]. Deux interventions en particulier sont bien éclairées par les sources : celles de Robert L'Ermite et de Jean de Gand.

Philippe de Mézières dénomme le premier « message de Dieu[49] ». Son action, suscitée par une vision, comme c'est le cas plus généralement pour la « parole inspirée[50] », semble tout entière orientée par la nécessité d'établir la paix entre la France et l'Angleterre. Le personnage demeure à vrai dire assez mystérieux, mais il est entouré par le sacré[51]. D'origine noble, il court l'aventure en Grèce et en Turquie. Lors d'un voyage de Beyrouth vers l'Occident, en pleine tempête, il aurait, selon Froissart, vu une apparition – « une fourme d'ymage plus clère que nul cristal » – qui lui commande, au nom de Dieu, d'aller pacifier les royaumes de France et d'Angleterre : la guerre a trop duré. Il revient prêcher la croisade[52]. De fait, Robert L'Ermite se mêle activement des négociations en cours et tente de convaincre les Anglais de consentir à la paix. Il rencontre le roi de France en 1393 à Abbeville qui lui réserve bon accueil. Il semble que Richard II soit aussi

45. Sur ce thème, cf. la synthèse de Martin (H.), « Prophéties et visions de la fin », *Mentalités médiévales, II. Représentations collectives du XIe au XVe siècle*, Paris, PUF, 2001.
46. Cf. Les différentes contributions d'A. Vauchez reprises dans *Saints, prophètes et visionnaires. Le pouvoir surnaturel au Moyen Age*, Paris, Albin Michel, 1999 (p. 107 pour la citation) ; *Fin du monde et signes des temps. Visionnaires et prophètes en France méridionale (fin XIIIe-début XVe siècle), Cahiers de Fanjeaux*, Toulouse, Privat, 1992. ; *Les textes prophétiques et la prophétie en Occident (XIIe-XVIe siècle)*, Rome, Ecole française de Rome, 1990.
47. Beaune (C.), « Jean de Gand prophète et bienheureux », *Prophètes et prophéties, Cahiers V. L. Saunier*, Paris, ENS, 1998, p. 14.
48. *Ibid.*
49. Philippe de Mézières, *Letter to King Richard II. A Plea made in 1395 for Peace between England and France*, édition G. W. Coopland, Liverpool, Liverpool University Press, 1975, p. 86, 103.
50. Martin (H.), « Prophéties et visions de la fin », art. cité, p. 198.
51. Sur son action, cf. l'introduction de Coopland (G.) à Ph. de Mezières, *Letter to King..., op. cit.*, p. XXIII-XXIV ; Palmer (J. J. N.), *England, France and Christendom, 1377-1399*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1972 ; Le Bis (I.), La pratique de la diplomatie sous le règne de Charles VI, Ambassades et ambassadeurs auprès des Anglais, 1380-1422, Paris, thèse de l'Ecole nationale des Chartes, 1987 ; Puiseux (L.), « Robert l'Ermite. Etude sur un personnage normand du XIVe siècle », *Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, XXIV, 1859. Coopland note avec prudence : « It may be noted that there is a serious gap in the evidence needed for making an accurate assessment of the influence exerted by such worthies as Robert (and, indeed, Philippe himself) on opinion and events of their age », p. XXIV.
52. *Œuvres de Froissart, Chroniques*, édition K. de Lettenhove, Bruxelles, V. Devaux, vol. XV, 1872, p. 189.

sensible à la vision de Robert telle qu'on la lui raconte. Il écrit en conséquence à ses ambassadeurs de faire « bonne paix ». Dans ce récit, c'est l'intervention de Dieu en la personne de Robert qui dispose favorablement le roi d'Angleterre. L'Ermite se rend en Angleterre pour faire avancer le processus de paix. Il est porteur de lettres au roi qui le reçoit personnellement. La vision de Robert lui sert aussi de capital et de point d'appui dans l'interaction avec un duc de Gloucester méfiant[53].

On retrouve un personnage comparable, au-delà des divergences des récits le concernant, autour de Charles VII : Jean de Gand, ermite dépendant de l'abbaye de Saint-Claude, mort en 1439 à Troyes. Arrivé, de sa propre initiative, semble-t-il, auprès de Charles, il vient lui conseiller la paix et se rend également auprès des Anglais, après le traité de Troyes, car le roi de France lui a exprimé son désir de paix. Il échoue, selon certains, devant un Henri V rebelle à la concorde et prédit l'échec et la mort du roi d'Angleterre[54]. Louis XI cherche à faire canoniser le personnage qui le sert en plusieurs aspects.

Mais ces interventions sont loin de ne caractériser que le genre masculin. La dame est en effet un personnage clé des rituels de paix[55]. La réalisation de la paix de Pouilly en 1419, pendant la guerre civile, entre le dauphin Charles et Jean sans Peur, passe par la médiation de la dame de Giac et semble relever d'une action directe de la divinité – même si, ici, il ne s'agit pas de visions ou de prophéties – selon le récit de Michel Pintoin. Alors que les négociations s'enlisent, la dame retourne la situation : bientôt l'accord est conclu et les présents lèvent les mains au ciel en criant « Noël » puis se mettent à fraterniser[56]. L'intervention féminine, tel un miracle, permet le basculement vers la paix. Elle permet aussi à tous les protagonistes de garder la face, dans les récits au moins[57], neutralisant en apparence les enjeux réels. Puisque c'est le sacré qui mène à la paix, aucun d'eux ne semble en position d'infériorité, aucun d'eux ne semble céder. En 1468, au moment de la paix de Péronne entre Louis XI et le duc de Bourgogne Charles le Téméraire, Georges Chastellain met en scène, dans son *Livre de paix*, un messager de Dieu,

53. *Ibidem.*
54. Cf. Beaune (C.), « Jean de Gand... », art. cité, qui discute les sources essentielles et le dossier pour la canonisation avortée *in Divers Traictez, contracts, testamens, et autres actes, et observartions servans de preuves et illustration aux memoires de Philippe de Comines*, La Haye, Chez Arnout Leers, 1682. Cf. aussi les indications de M. Vallet de Viriville, *Histoire de Charles VII, roi de France, et de son époque*, Paris, Renouard, I, 1862.
55. Nous nous permettons de renvoyer ici à notre article, « Les femmes et la paix à la fin du Moyen Age : genre, rites, discours », SHMES, *Le règlement des conflits au Moyen Age*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001.
56. *Le Religieux de Saint-Denis*, VI, p. 332.
57. Selon les mots de D. Barthélemy qui montre le rôle de la piété et des miracles dans le règlement des conflits (*L'an mil et la paix de Dieu. La France chrétienne et féodale, 980-1060*, Paris, Fayard, 1999). Pour la dame de Giac, cf. « Les femmes et la paix... », art. cité.

« Dame paix[58] », elle aussi responsable d'une paix miraculeuse[59]. Ces moments (quasi) miraculeux sont loin d'épuiser l'intervention *politique* du sacré dans le processus de paix. Entre prières régulières et messes d'exception, la liturgie en constitue une modalité essentielle.

Eucharistie et politique

A plusieurs reprises, la liturgie de la messe invoque la paix du Seigneur ou demande la paix sur terre à Dieu. Le prône, « au cœur de la messe[60] », intègre un discours de paix soit à travers les invites de la prière, soit par des publications liées à la paix terrestre ordonnées par les autorités avec l'intermédiaire du clergé. Des messes spécifiques célèbrent régulièrement la paix ou les négociations tandis que des prières pour la paix, à l'initiative du pape ou des grands, parfois au cours de processions, appellent au retour de la concorde. Mais ces actions liturgiques prennent un sens particulier lorsque les princes réconciliés entendent la messe ensemble et accomplissent des rites, entre gestes liturgiques et action politique, qui scellent les accords.

L'hostie garantie

Depuis longtemps l'historiographie analyse le rituel de la messe dans une perspective plus large que la simple célébration liturgique. John Bossy a notamment montré son rôle créateur de cohésion, de producteur de lien social et de fraternité entre les chrétiens[61]. Autour de l'eucharistie, se retrouvent l'acte de manger et de boire tout comme la notion de partage. La messe est aussi « un acte de sociabilité où les notions de fête et de convivialité [...] se déploient largement[62] ». D'autres historiens peuvent nuancer la dimension sociale des rites de la messe en soulignant les limites de cette *communitas*[63] ou en arguant de la faible affluence au dit rituel[64].

---

58. Cf. Contamine (Ph.), « Charles VII, les Français et la paix, 1420-1445 », *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, comptes rendus des séances de l'année 1993*, janvier-mars, p. 10.
59. Chastellain (G.), « Le Livre de Paix », *in Œuvres*, édition K. Lettenhove, Bruxelles, Heussner, 1865, vol. VII, p. 351.
60. Bériou (N.), « Introduction », *Prier au Moyen Age*, s. l., Brepols, 1991, p. 15.
61. Bossy (J.), « Essai de sociographie de la messe, 1200-1700 », *Annales ESC*, 1, 1981 ; cf. aussi Duffy (E.), *The Stripping of the Altars. Traditional Religion in England, c. 1400-c. 1580*, New Haven-Londres, Yale University Press, 1992.
62. Palazzo (E.), *Liturgie et société au Moyen Age*, Paris, Aubier, 2000 p. 18. Pour la réconciliation sociale et l'eucharistie dans la Genève du XVIe siècle, cf. les travaux de Ch. Grosse et notamment « Imprescriptibilité ou pardon ? Sceller la réconciliation dans l'amnésie : les clauses d'« oubliance » des paix de religion au XVIe siècle » , *in* Porret (M.), Fayet (J.-F.), Fluckiger (C.), dir., *Guerres et paix. Mélanges offerts à Jean-Claude Favez*, Genève, Georg, 2000, p. 71.
63. Cf. Rubin (M.), *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 2, 76-77, 263-266.

C'est à travers ces questionnements qu'il convient d'analyser les cérémonies liturgiques qui concluent les paix entre Grands. L'articulation entre le temps répétitif de la messe et ce temps spécifique du rite de paix s'effectue principalement à travers les serments prêtés dans les églises, notamment cathédrales, parfois en lien direct avec la cérémonie, parfois après son achèvement. Dans les conclusions de paix, la liturgie se charge d'un sens spécifique. Elle se politise en quelque sorte.

En plusieurs circonstances, l'articulation entre le rite de la messe et la paix des grands semble particulièrement remarquable. Il semble bien que cet entremêlement s'affirme à la fin du Moyen Age. En effet, Ingrid Voss a conclu, en étudiant les rencontres de souverains du IXe au XIIIe siècle, que la messe entendue en commun au cours d'une réunion de paix était, au moins pour les rapports entre le royaume et l'Empire, un acte assez rare[65]. Au moment du traité de Brétigny (1360), la messe commune est au cœur du rite. Au cours de la période, il est vrai, le cérémonial de la messe s'est développé et formalisé, le rite s'est codifié plus fortement et les parties successives sont alors mieux distinguées[66]. La configuration du rituel de paix en 1360 valorise particulièrement le serment sur l'hostie, ce qui n'a rien d'automatique[67]. Les sources rapportent ici, abondamment, que les protagonistes jurent sur les Evangiles et sur le corps du Seigneur. Cela posé, il convient de rentrer dans le détail du rite pour mesurer précisément cette articulation entre la paix de la messe et la paix des grands. Sans reprendre un à un tous les serments jurés à la suite du traité de Brétigny-Calais, trois d'entre eux serviront notre analyse : le serment du dauphin Charles, le fils de Jean II le Bon, à Paris en mai 1360 et celui des deux rois, Jean le Bon et Edouard III à Calais en octobre (qui confirme et précise les accords de Brétigny), puis le serment prêté en Angleterre, à Westminster au début de l'année 1361[68].

La *Chronique des règnes de Jean II et de Charles V* raconte que conformément au traité, le régent Charles, au moment du chant de l'*Agnus Dei* s'est rendu à l'autel et en présence de chevaliers anglais et de nombreuses personnes fit le serment convenu (soit une main sur le missel et l'autre « sur le corps Jhesu-Crist sacré ») en lisant le texte prévu[69]. La scène est aussi rapportée avec une

---

64. Carré (Y.), *Le baiser sur la bouche au Moyen Age. Rites, symboles, mentalités, XIe-XIVe siècles*, Paris, Le Léopard d'Or, 1992, p. 251.
65. Voss (I.), *Herrschertreffen im frühen und hohen Mittelalter. Untersuchungen zu den Begegnungen der ostfränkischen und westfränkischen Herrscher im 9. und 10. Jahrhundert sowie der deutschen und französischen Könige vom 11. bis 13. Jahrhundert*, Cologne-Vienne, Böhlau Verlag, 1987, p. 146-147.
66. Schmitt (J.-C.), *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 333.
67. Nous n'avons pas à analyser ici les questions théologiques liées à cette utilisation de l'hostie à la manière d'une relique, ceci bien que les théologiens aient insisté sur le fait qu'elle ne devait pas leur être assimilée, cf. Rubin (M.), *Corpus Christi..., op. cit.*, p. 290. Cf. aussi, Geary (P.), *Le vol des reliques au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1993, p. 48-49, 60-61 qui souligne le passage de l'hostie/relique parmi d'autres au statut d'« objet sacré bien distinct des reliques ».
68. Delachenal (R.), *Histoire de Charles V*, Paris, A. Picard, 1909, vol. II, p. 256-257.
69. *Chronique des règnes..., op. cit.*, vol. I, p. 315.

grande précision dans les sources anglaises, ainsi dans la chronique de John of Reading[70]. Comme le montre l'insistance des sources à le préciser, le choix du moment est pesé. Les acteurs disposent bien ici d'une compétence rituelle en l'occurrence de maîtriser les différentes étapes du rite en harmonie avec les attentes des participants et des spectateurs.

L'*Agnus Dei* est souvent considéré comme une prière de paix[71]. Si, dès les IXe-Xe siècles, il fait partie du rite de la *pax*, ses connotations pacières s'accentuent au XIe siècle. En effet, le troisième *miserere nobis* est alors remplacé par *Dona nobis pacem*[72]. Des considérations internes à la liturgie peuvent expliquer cette évolution, mais il faut y ajouter des causes plus proprement sociales[73]. Il semble bien que la substitution soit à relier au contexte de la paix de Dieu[74]. Les commentateurs soulignent, à partir de l'*Agnus Dei*, que le pardon mutuel des chrétiens conduit à la paix temporelle[75]. Aussi, quand Charles se lève au moment du *Dona nobis pacem*, il fait entrer le traité de Brétigny dans la paix chrétienne en toutes ses acceptions et souligne – rituellement – la dimension de réconciliation, d'autant plus que les chevaliers anglais l'entourent. Certaines sources remarquent que c'est également au moment de l'*Agnus Dei* que les rois commencent le rituel de serment dans l'église Saint-Nicolas de Calais en octobre[76]. Rien ne l'indique dans d'autres récits comme celui de la *Chronique des règnes*[77]. Il est donc fort possible que les récits anglais répètent ici un modèle, décrivant la configuration rituelle qui marque la période.

Dans l'église Saint-Nicolas, cependant, la symbolique s'enrichit d'une autre scène. Les deux rois se trouvent en effet chacun dans son oratoire, lorsqu'un officiant apporte la *pax* – un objet que baisent les fidèles au lieu de se donner le baiser de paix l'un à l'autre avant la communion – au roi de France d'abord qui la remet d'emblée au roi d'Angleterre. Ce dernier refuse à son tour de l'embrasser pour répondre au geste de Jean II. Les deux rois finissent en se donnant le baiser[78]. Dans la liturgie de la paix, le baiser donné à l'autre comme ici, ou à la *pax*, lors de la messe, est un signe évident de la concorde ou de la réconciliation. On sait qu'il a souvent remplacé la communion[79].

---

70. Cf. aussi *Chronica Johannis de Reading et Anonymi Cantuariensis, 1346-1367*, édition J. Tait, Manchester, Manchester University Press, 1914, p. 140.
71. Cf. Jungmann (J.-A.), *Missarum Sollemnia. Explication génétique de la messe romaine*, Paris, Aubier, 1951-1954, III, p. 262.
72. Au XIIIe siècle, la mutation apparaît déjà ancienne, cf. Drinkwelder (O.), « Das "*Dona nobis pacem*" nach dem dritten Agnus dei », *Musica Sacra*, 5, 1911.
73. Pour ce type de lecture de la liturgie, cf. Palazzo (E.), *Liturgie..., op. cit.*, et pour la discussion, cf. Drinkwelder (O.), « Das "*Dona nobis pacem*"... », art. cité.
74. Cf. Walter (K.), *Glockenkunde*, New York-Ratisbonne, Fr. Pustet, 1913, p. 186-187.
75. Bossy (J.), « Essai de sociographie... », art. cité, p. 60-61.
76. *Chronica Johannis de Reading..., op. cit.*, p. 140.
77. *Chronique des règnes..., op. cit.*, vol. I, p. 322.
78. *Ibid.* Pour le baiser de paix dans la messe en général, cf. Carré (Y.), *Le baiser..., op. cit.*, p. 221-252.
79. Rubin (M.), *Corpus Christi..., op. cit.*, p. 74 ; Carré (Y.), *Le baiser..., op. cit.*, p. 237, 241.

Ce type de jeu rituel n'a rien de spécifique aux Grands, ni aux moments particulièrement solennels. Les sources attestent couramment de ces « démonstrations de civilité », selon les termes de Huizinga, au cours de messes « ordinaires[80] ». Pour autant la scène de Calais n'est pas sans signification. Bien sûr la démonstration d'égalité entre les deux rois n'est pas à négliger puisque c'est ce que retient *La Chronique des règnes*. Mais elle relève d'abord du mécanisme classique de l'annulation du don. Elle s'accomplit en effet à travers la neutralisation par Edouard III de la démarche de Jean le Bon. En refusant la *pax*, à son tour, le roi d'Angleterre évite la position du débiteur qui reçoit le geste d'apaisement.

A Saint-Nicolas, après le jeu du refus, les deux rois prêtent serment sur l'hostie, ce que rapportent précisément les chroniques : « Sur le corps Jhesu-Crist et sur les saintes euvangiles[81] », « Sus le corps Jhesu Cris sacré[82] ». L'« instrument public » dressé à cette occasion retranscrit le rite plus en détail[83]. La mémoire du rite ne tient pas seulement à ce texte ou aux sources narratives. En effet, dans les nombreux actes émis à la suite de l'entente de Calais, les rois rappellent, avec la même formule, les supports concrets de leurs serments[84] : « Nous avons juré sur le corps de Jésus-Christ et encore jurons et promettons[85]... » Au début de 1361, à Westminster, le rite du serment se renouvelle en présence du roi d'Angleterre, de ses fils ainsi que des fils du roi de France, alors otages outre-Manche. D'après Reading : la messe solennelle de la Trinité fut célébrée par l'archevêque de Canterbury ; l'*Agnus Dei* chanté et « ceux qui n'avaient pas juré le serment auparavant, appelés un à un, apposèrent chacun leurs mains sur le sacro-saint Corps du Seigneur et sur le missel[86]... » C'est à nouveau l'*Agnus Dei* qui marque le moment du serment. L'archevêque de Canterbury jure lui-même sur l'hostie.

Ce choix de l'hostie pacificatrice marque durablement le système symbolique de la paix en Occident. Lorsque Francisco Pizarro se réconcilie avec Almagro à Cuzco, ils entendent la messe de conserve et jurent sur l'hostie consacrée de ne pas se tromper ni d'envoyer des rapports séparés à l'Empereur[87].

---

80. Huizinga (J.), *L'automne du Moyen Age*, Paris, Payot,1989, p. 48-49.
81. *Chronique des règnes...*, *op. cit.*, vol. I, p. 322.
82. Froissart, *Chroniques*, édition S. Luce, Paris, SHF, 1876, vol. VI, p. 45.
83. Rymer (T.), *Foedera, Conventiones, Literae et Cujuscunque Generis Acta publica inter reges Anglios et Alios...*, La Haye, Neaulme, vol II à V, 1739-1741, III (II) p. 8. Edition complétée et corrigée, Londres, Record Commission, 1816-1869, III (I), p. 520, 24 octobre 1360 : « Instrumentum... super praestatione juramenti per utrosque reges, et de protestationibus ».
84. Cf. ceux édités *in*, *Thesaurus novus anecdotorum* (Paris, Delaulne, 1717, I, c. 1421-1468).
85. Lettres d'alliance datées du 26 octobre publiée par Martène (E.), Durand (U.), *Thesaurus...*, *op. cit.*, c. 1467.
86. *Chronica Johannis de Reading...*, *op. cit.*, p. 148 (notre traduction).
87. Weckmann (L.), « The Middle Ages in the Conquest of America », *Speculum*, janvier 1951.

L'eucharistie partagée

Si, dans les exemples précédemment développés, l'hostie sert de garantie au serment, son rôle dépasse cependant cette simple caution. C'est un objet sur lequel prend appui la consolidation de la paix. Il peut arriver que, lors d'une rixe, une hostie brandie par un apaiseur serve à séparer les protagonistes[88]. Jurer sur le corps du Christ colore donc le serment d'une forte teinte de concorde et de fraternité.

La communion partagée marque plus nettement encore le souci affiché d'union entre chrétiens. Elle n'est naturellement pas spécifique au royaume de France[89]. Même si, au cours du Moyen Age, l'hostie perd de ses connotations « nutritives » au profit de sa dimension mémorielle et sacramentelle[90], on peut voir dans le rite de l'eucharistie partagée une « communion alimentaire », « le signe et l'approfondissement de la fraternité » qui rappelle la symbolique du banquet traditionnel pour les réconciliations et les conclusions d'alliances[91]. Philippe de Mézières consacre tout un développement à cette « communion alimentaire » souhaitée entre Richard II et Charles VI. Le « vin d'Engady » doit servir à la réconciliation tout comme le « pain de vie » (le corps du Christ). La thématique eucharistique est ici centrale pour que la paix se réalise. Il est légitime de s'enivrer avec ce vin, qui est vin de « vraie paix[92] ».

Lors des conflits entre les princes, le geste de l'eucharistie partagée est une métaphore de la réunification souhaitée du royaume. Son caractère public est d'importance, car il permet de témoigner aux yeux de tous, Grands comme sujets, que les princes font taire leurs différends pour le bien public. Les sources insistent souvent sur cette dimension publique de l'acte, ou du moins sur son retentissement dans l'espace public[93]. En 1405, à la suite de plusieurs interventions de médiateurs, la paix semble rétablie entre le duc Louis d'Orléans et le duc de Bourgogne, Jean sans Peur. La *Geste des nobles* donne des détails significatifs sur le rituel de réconciliation : « Pour seurté de ferme paix, jurèrent les ducs d'Orléans et de Bourgoingne fraternité et

---

88. James (M.), « Ritual, Drama and Social Body in the Late Medieval English Town », *Past and Present*, 1983, repris dans *Society, Politics and Culture. Studies in Early Modern England*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
89. Cf. Rubin (M.), *Corpus Christi...*, *op. cit.*, p. 336, Van Eickels (K.), « "Gemeinschaft von Tisch und Bett", Physische Gesten der Intimität und die durchlässigen Grenzen zwischen männlicher Freundschaft, Liebe und Ehe im Mittelalter », Colloque *Freundschaft und Liebe, Verwandtschaft und Ehe. Konstruktion und Repräsentation personaler Beziehungen im Mittelalter*, Bamberg, dactyl., février 2000.
90. Cf. Palazzo (E.), *Liturgie...*, *op. cit.*, p. 37. L'auteur souligne que, malgré cette évolution, « la saveur de l'hostie n'est cependant pas entièrement occultée ».
91. Benveniste (E.), *Le vocabulaire des institutions indo-*européennes, vol. 1, *Economie, parenté, société*, Paris, Minuit, 1969, p. 73.
92. Ph. de Mézières, *Letter to King...*, *op. cit.*, p. 123.
93. Pour la notion à la fin du Moyen Age cf. le chapitre X de notre thèse.

compaingnie d'armes prindrent; et portèrent les ordres et les devises l'un de l'autre, et après leurs seremens faiz ès mains de Monsieur Jehan de Montagu adonq évesque de Chartres sur les saints canons et la croiz par eulx touchez, usèrent le corps de Nostre Seigneur parti en deux[94]... »

La communion partagée s'insère ici dans une série de gestes ostentatoires de réconciliation car la chronique continue : « Souvent, d'illec en avant, burent mangèrent et couchèrent ensemble tenans toutes manières d'amour et bienveillance. » La communion de concert tient sa place dans un ensemble de gestes fondés sur le partage égalitaire, montrés dans l'espace public. La liturgie parle de politique. C'est de nouveau le cas, sans doute, en 1407, peu avant le meurtre du duc d'Orléans (mais les sources ne sont pas très explicites quant au rituel exact[95]) et lors de l'accord de 1419, qui précède le meurtre de Montereau. Le *Livre des trahisons* raconte, pour ce dernier épisode, que Jean sans Peur et le dauphin, après avoir écouté la messe ensemble, reçurent l'hostie sacrée « à eux deux », ce qui, ajoute le chroniqueur, réjouit le peuple[96]. Il fait ainsi, immédiatement, le lien entre le rite et la réaction populaire, montrant par là qu'il est accompli pour être vu.

La communion ou son récit – qui est un texte polémique en soi après les meurtres – se fixe dans la mémoire politique. Elle ne cesse d'être rappelée – avec l'ensemble de ces négociations de Pouilly (1419) – après le meurtre de Jean sans Peur comme signe absolu de la trahison du dauphin. Le rappel de cette scène semble particulièrement appuyé dans les chroniques défavorables au dauphin, anglaises ou bourguignonnes. Georges Chastellain, historiographe des ducs, y revient par deux fois dans sa chronique[97]. Elle est aussi évoquée dans les lectures publiques. En 1429, Philippe de Bourgogne et Bedford font donner lecture au Palais du récit de l'assassinat de Jean sans Peur. Dans le résumé, limité, de cette lecture, par le Bourgeois de Paris, l'hostie partagée figure en bonne place. Il est ainsi rappelé « comment ils reçurent le précieux corps Notre Seigneur ensemble ». La force mémorielle de la communion partagée explique que l'acte puisse se refuser. Le refus fait partie des stratégies possibles dans le rituel de paix, à condition que celui qui refuse oriente la lecture de son geste pour en montrer la nécessité ou la vertu d'apaisement. En

94. *Chronique de la Pucelle...*, édition M. Vallet de Viriville, Paris, A. Delahays, 1859, p. 111.
95. Cf. *Le Religieux de Saint-Denis*, vol. III, p. 740, note de Vallet de Virville *in Chronique de la Pucelle..., op. cit.*, p. 115, J. J. des Ursins, *Histoire de Charles VI...*, édition D. Godefroy, Paris, Imprimerie royale, 1653, p. 189 : « Ils oüyrent tous la Messe ensemble, et receurent le Corps de Nostre Seigneur ». L'auteur reprend cette scène dans *Audite Celi*. Sédicion rapporte qu'elle a poussé au meurtre « après ce qu'il eust receu le corps Nostre Seigneur avecques luy ». *Ecrits politiques de Jean Juvénal des Ursins*, édition P. S. Lewis, 1, Paris, SHF-Klincksieck, 1978, p. 226. Sur cette cérémonie, Brown (E.), « Ritual Brotherhood in Western Medieval Europe », *Traditio*, 1997, p. 364-365.
96. *Le livre des trahisons de France in Chroniques relatives à l'histoire de la Belgique sous la domination des ducs de Bourgogne*, édition K. de Lettenhove, Bruxelles, Imprimerie de Hayez, 1873, p. 143.
97. Chastellain (G.), *Chronique, in Œuvre, op. cit.*, I, p. 31.

1358, Charles de Navarre, arguant du fait qu'il n'est pas à jeun, n'accepte pas de partager l'hostie avec le dauphin Charles[98]. Il signe peu après – il est vrai – un accord avec Edouard III[99].

Cette attitude, ici justifiée conformément aux prescriptions théologiques, n'entame pas le bon déroulement du rituel. Pas plus que les refus étudiés ci-dessus d'embrasser la *pax* le premier. Il fait partie de la grammaire rituelle. C'est-à-dire que son emploi doit respecter les règles de l'interaction. Il rappelle aussi qu'il y a toujours un élément de risque dans une performance rituelle[100]. On s'interroge cependant sur le degré de spontanéité de l'acte de Charles de Navarre en gardant en mémoire les analyses de Gerd Althoff sur l'entente préalable des acteurs avant tout rituel public au Moyen Age[101]. S'agit-il véritablement d'un scrupule de dernier moment ? Comment pouvait-il ignorer que la communion lui serait ainsi proposée ?

Il ne faudrait pas attribuer l'attitude du Navarrais à un éventuel respect absolu des objets et des rites sacrés au Moyen Age. D'abord parce que les témoignages relativisent parfois la solennité des rites liés à la paix et l'eucharistie. Il y a bien ces « mauvais rites » dénoncés par les sources médiévales opposés aux rites positifs tout imprégnés de Dieu[102]. Henri de Lancastre, un des principaux négociateurs des années 1352-1354, consacre un bon développement, dans son *Livre des seyntz medicines* (1354), aux baisers de paix trompeurs. Il s'en repent mais n'en insiste pas moins sur les nombreux baisers déjà donnés et qui n'accordaient pas l'acte avec les sentiments intérieurs[103]. On ne peut s'empêcher de remarquer que ces mauvais baisers concernent tant le rapport aux autres, le baiser de l'entente, que les liens avec la cité de Dieu à travers le Christ et le baiser de la messe. Le texte est une bonne illustration de ces articulations complexes entre les différents niveaux de la paix médiévale ainsi que de la polysémie des rituels.

Parfois, ce sont les pouvoirs, comme à Florence, qui obligent les protagonistes à accomplir les gestes de la pacification, tel le baiser sur la

---

98. *Chronique des règnes…, op. cit.*, p. 192.
99. Delachenal (R.), « Premières négociations de Charles le Mauvais avec les Anglais (1354-1355) », *Bibliothèque de l'Ecole des Chartes*, 61, 1900, p. 268 ; *Histoire de Charles V, op. cit.*, vol. II, p. 1-7 ; Déprez (E.), « Une conférence anglo-navarraise en 1358 », *Revue historique*, 99, 1908.
100. MacAloon (J.), « Introduction : Cultural Performances, Culture Theory », *in Rite, Drama, Festival, Spectacle. Rehearsals Toward a Theory of Cultural Performance*, Philadelphie, Institute for the Study of Human Issues, 1984, p. 9 ; Buc (Ph.), *The Dangers…, op. cit.*
101. Althoff, *Spielregeln der Politik im Mittelalter. Kommunikation in Frieden und Fehde*, Darmstadt, Primus Verlag, 1997, 360 p.
102. Buc (Ph.), *The Dangers…, op. cit.*
103. *Le Livre de Seyntz Medicines, the unpublished devotional treatise of Henry of Lancaster*,Arnould (E. J.), Oxford, Blackwell, 1940, p. 178-180. Signalé *in* Rubin (M.), *Corpus Christi…, op. cit.*, p. 76.

bouche[104]. Dans ces cas effectivement, ainsi que l'ont relevé les critiques des usages de la notion de rituel, le geste ne dit rien sur les identités et les croyances. Ensuite, les rituels d'inversion permettent en certaines circonstances d'humilier ces mêmes objets. Le fameux rituel de l'humiliation des saints en est un exemple bien étudié. Les reliques, rassemblées sur le sol, sont alors traitées à l'inverse de la vénération qui leur est due en temps ordinaire[105]. Un exemple est révélateur. Après la paix de Chartres entre les Grands du royaume (1409), l'accord est tourné en dérision par le fou du duc de Bourgogne, à l'aide d'une *pax* qu'il fait « fourrer » et qu'il montre en disant que la paix conclue est une paix fourrée[106]. L'inversion est ici le fait du bouffon de cour qui accomplit son rôle naturel en ne respectant rien ni personne et en rappelant la vérité au prince[107]. Pour bien comprendre la dérision – ainsi que certaines scènes précédemment décrites – il convient de préciser quelles sont les images représentées sur les *pax*. Sans prétendre à une étude approfondie, on peut remarquer que la Vierge est très souvent figurée sur ces objets[108] tout comme la crucifixion[109], parfois même les deux images couvrent la *pax*[110]. Le sens rituel de l'objet est ici renforcé par l'image puisque la Vierge et le Christ souffrant sont par excellence porteurs de paix, paix transcendante et action pacificatrice tout à la fois. Jouer avec la *pax* c'est jouer de manière troublante avec la paix chrétienne, tant dans le ballet du refus que dans la dérision du bouffon. C'est montrer que la situation reste ambiguë. Quand on veut signifier le contraire, alors la *Pax* s'affiche ostensiblement, mélangeant à nouveau paix du Christ et paix des princes. Selon le témoignage d'une chronique, c'est ce qui se passe après la paix de Pontoise en 1413 lorsque les princes porte sur la poitrine « une petite paix d'argent, gratieusement ouvrée » sur laquelle est inscrit « le droit chemin[111] ».

Ainsi, dans la liturgie et la paix, l'objet liturgique sert à la construction de la situation[112]. Il y a d'abord l'*objet-mémoire*, l'hostie, mémoire du sacrifice du Christ, devient mémoire de la paix. Le geste du serment, comme un pacte

---

104. Klapisch-Zuber (C.), « Les soupes de la vengeance. Les rites de l'alliance sociale », *in* Revel (J.), Schmitt (J.-C.), dir., *L'Ogre historien. Autour de Jacques Le Goff*, Paris, Gallimard, 1998, p. 270.
105. Geary (P.), « L'humiliation des saints », *Annales ESC*, 1, 1979.
106. JeJ. J. des Ursins, *Histoire de Charles VI…*, *op. cit.*, p. 198.
107. Sur le rôle du bouffon, cf. Balandier (G.), *Le pouvoir sur scène*, Paris, Balland, 1980, p. 64 et s.
108. Cf. Stein (H.), Gay (V.), *Glossaire archéologique du Moyen Age et de la Renaissance II*, Paris, Picard, 1928, p. 192-193.
109. Cf. Le Comte de Laborde, *Les ducs de Bourgogne. Etudes sur les lettres, les arts et l'industrie pendant le XVe siècle…*, II, Paris, Plon, 1851, p. 5, 14, 16, 241 ; Stein (H.), Gay (V.), *Glossaire archéologique…*, *op. cit.*, p. 193.
110. Cf. *Ibid.*, p. 192 ; Comte de Laborde, *Les ducs de Bourgogne…*, *op. cit.*, p. 5.
111. *Chronique des Pays-Bas, de France…*, *in* De Smet (J.-J.), *Recueil des chroniques…*, *op. cit.*, vol. III, p. 343.
112. Cf., en général, *Raisons pratiques*, 4, *Les objets dans l'action, de la maison au laboratoire*, Paris, EHESS, 1993.

écrit, doit survivre à son accomplissement. Cette force mémorielle entre en jeu au moment même de l'acte puisque les protagonistes agissent en connaissant la dimension mémorielle de leurs gestes. Il y a ensuite l'*objet-neutralisation*. L'hostie ou la *pax* créent alors une situation d'égalité entre les protagonistes car leur rapport à l'objet est identique. Les autres équivalences se taisent. Il y a enfin l'*objet-dérision* qui, derrière le rite, rappelle les véritables enjeux. Au contraire du précédent, dans le cas présenté ci-dessus, l'objet dans l'action élimine même le pouvoir symbolique de l'image.

L'action politique dans l'Occident chrétien médiéval, en matière de pacification particulièrement, ne se conçoit pas en-dehors des modèles rituels et liturgiques du christianisme : les paroles de paix des hommes font révérence au Dieu de paix, les signes et les miracles accompagnent, guident les négociations, en livrent des interprétations, parfois concurrentes, et la liturgie clôt le processus de paix. Les objets du culte sont partie prenante du geste politique. Du pape producteur du discours légitime aux visionnaires plus ou moins autorisés, les vecteurs de la parole divine s'imposent au cœur des négociations, même s'ils ne servent que de point d'appui. Des laïcs même, pour un temps plus ou moins long – de la simple interaction jusqu'au processus de pacification dans son ensemble – portent la voix de Dieu, du Dieu de paix.

Mais ce cadre reste souple et ouvert. Les acteurs agissent alors au sein de configurations rituelles mouvantes, avec un stock d'objets, de gestes et de paroles qui s'agencent selon les lieux, les temps et les enjeux. Les acteurs possèdent une forme de compétence liturgique qui leur permet d'articuler l'accomplissement des traités et les cérémonies d'église. La posture du prince de paix trouve naturellement à s'exprimer corporellement dans la liturgie des traités. Mais la polysémie même de la paix médiévale ouvre trop largement le jeu pour que les gestes engagent au-delà de l'interaction ou de la constitution d'un capital symbolique de rites accomplis, utilisables dans la rhétorique politique du conflit.